



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Histoire des chrétiens d'Orient (XVI^e-XX^e siècle)

Le monachisme oriental, Liban-Syrie (XVI^e-XIX^e siècle)

Sabine Mohasseb Saliba



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/967>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 197-205

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sabine Mohasseb Saliba, « Le monachisme oriental, Liban-Syrie (XVI^e-XIX^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 07 septembre 2011, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/967>

Tous droits réservés : EPHE

Le monachisme oriental, Liban-Syrie (xvi^e-xix^e siècle)

C'est sur le développement des nombreux monastères maronites de la montagne libanaise à partir du xvii^e siècle et tout le long des xviii^e et xix^e siècles que nous nous sommes penchés au cours du séminaire de cette année. Nous avons ainsi appréhendé les divers facteurs qui ont contribué à l'essor des deux types de monastères qui ont existé à cette époque chez les maronites : les traditionnels, c'est-à-dire les monastères autonomes les uns par rapport aux autres, et ceux réunis en congrégation selon le modèle occidental, qui sont apparus à partir de la fin du xvii^e siècle.

Dans un premier temps, qui débute au milieu du xvi^e siècle et qui s'étend tout au long du xvii^e siècle, cet essor a uniquement concerné les monastères traditionnels, qui dépendaient juridiquement directement de l'autorité du patriarche maronite, et qui avaient la particularité d'être à cette époque, le plus souvent, des monastères doubles (ou mixtes) en même temps que familiaux. Ces monastères qui abritaient à la fois des moines et des moniales, s'étaient surtout développés dans les régions centrales de la montagne (en particulier dans le Kesrouan) par suite du grand mouvement migratoire qui avait conduit les maronites du nord vers le centre puis le sud de la montagne à partir de la fin du xv^e siècle. Dans un deuxième temps, à partir du début du xviii^e siècle, et alors que les monastères doubles et (ou) familiaux continuent à être fondés dans ces régions centrales, se développent, parallèlement, les monastères réunis en congrégation, dans les régions septentrionales ainsi que dans la région centrale du Matn (située au sud du Kesrouan), et dans une moindre mesure dans les régions méridionales¹.

Deux raisons majeures devaient donc favoriser ce développement : le grand mouvement migratoire de la communauté (dû à son dynamisme démographique ainsi qu'à des raisons sécuritaires et économiques), qui a été accompagné de la fondation de nombreux monastères dans les nouvelles régions occupées, et le processus de réforme tridentine, qui a été à l'origine de la fondation et de

1. R. VAN LEEUWEN, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: the Khazen Sheiks and the Maronite Church, 1736-1840*, Amsterdam, University of Amsterdam, Institute for Near Eastern and Islamic Studies, 1992 ; S. MOHASSEB SALIBA, *Les monastères maronites doubles du Liban. Entre Rome et l'Empire ottoman (xvi^e-xix^e siècles)*, Paris-Kaslik, Geuthner-Presses de l'université Saint-Esprit de Kaslik, 2008.

l'expansion des ordres religieux, et partant, d'une impulsion nouvelle conférée au monachisme. Un élan que nous retrouvons aussi dans la fondation des ordres religieux grecs-catholiques et arménien-catholique, dans la montagne libanaise toujours, ces ordres qui relèvent d'Églises nouvellement constituées et rattachées à l'Église romaine (au XVIII^e siècle) et dont certains monastères ont constitué de véritables bastions².

Les premières séances du séminaire ont concerné le développement des monastères maronites doubles, un développement qui a été problématique puisque la réforme de l'Église maronite préconisait la suppression de leur caractère mixte. Ainsi, malgré les multiples interdictions émanant des autorités ecclésiastiques romaines et maronites depuis le XVI^e siècle, ces monastères, qui existaient dans l'Église maronite au moins depuis le XII^e, ont perduré jusqu'au premier tiers du XIX^e siècle. Rappelons ici que l'institution des monastères doubles, qui remonte aux premiers temps du monachisme, s'était développé autant en Orient qu'en Occident. Mais à la fin du Moyen Âge, elle avait généralement disparu en Occident à la fin du Moyen Âge³.

I. Pourquoi ces monastères maronites doubles ont-ils si longtemps perduré⁴?

Pendant longtemps, l'existence de ces monastères était liée à l'absence probable ou du moins à la rareté de monastères exclusivement féminins chez les maronites. C'est bien apparemment pour des raisons de sécurité que les moniales vivaient près des moines. Parfois aussi, leur présence était liée à celle d'un évêque dans le monastère, car la coutume de se faire servir par des religieuses était ancienne chez les évêques maronites. Dans ces monastères comme d'ailleurs dans les autres monastères maronites doubles, les religieuses s'occupaient de la cuisine, de la lingerie et de la confection des vêtements.

Puis, à partir du milieu du XVI^e siècle et tout le long des XVII^e et XVIII^e siècles, l'existence de ces monastères, qui étaient à ce moment-là concentrés dans les régions centrales du Mont Liban (devenues à cette époque, le nouveau centre de gravité de l'Église et de la communauté), sera, de plus, liée au caractère familial de la plupart d'entre eux : parmi les 24 monastères maronites doubles dénombrés à cette époque, 17 étaient en même temps des monastères familiaux, fondés et gérés par des particuliers (des moines, des prêtres, des évêques, parfois aussi des laïcs) avant d'être par la suite longtemps gérés par des prêtres ou des évêques issus de la famille du fondateur. Ces gérances ont perduré longtemps, plus d'un siècle, parfois plus de deux siècles.

Les recherches que j'ai pu effectuer montrent que la plupart de ces monastères doubles familiaux ont été conçus comme tels dès l'origine : une famille entière ou bien une partie de la famille embrassait la vie monastique, avant que par la suite des individus issus d'autres familles ne se joignent à elle. Il faut dire aussi

2. Cf. C. BACHA, *Tarikh taifat al-roum al malakiyyat wa'l ruhbaniiyyat al -moukhallisiyyat*, Sayda 1938-1939.

3. S. MOHASSEB SALIBA, *Les monastères maronites*.

4. *Ibid.*, ch. I, II, III.

que des laïcs (souvent des donateurs) vivaient parfois à côté de ces monastères, ce qui devait renforcer le caractère double de ces derniers.

Ces familles avaient intérêt à maintenir le caractère double de ces monastères car ces derniers accueillaient autant leurs jeunes hommes que leurs jeunes filles, comme également des jeunes hommes et jeunes filles issus d'autres familles. Elles cherchaient par ailleurs à maintenir la complémentarité économique qui existait entre les deux communautés afin de garder les bénéfices qu'elles tiraient de leur présence. Car ces lieux de prière étaient aussi d'importants centres de production agricole, et en particulier séricicole : les moines y assuraient les travaux agricoles (à côté de la direction spirituelle, de la copie des manuscrits et parfois de l'enseignement), tandis que les moniales s'occupaient de l'élevage des vers à soie.

Activité économique primordiale dans la Montagne, cet élevage nécessitait un entretien délicat et difficile qui mobilisait moines et moniales. Il était également favorisé par l'absence de clôture des moniales (la clôture était inconnue dans le monachisme maronite traditionnel). C'est ainsi que pendant la saison de la soie, les moines et les ouvriers agricoles rentraient dans les bâtiments réservés aux moniales pour transporter les feuilles de mûriers qui servaient à nourrir les vers à soie posées sur des plateaux en osier. Et c'est aux moniales qu'incombait l'élevage proprement dit, qui se déroulait entre le mois d'avril et celui de juin : ces dernières nourrissaient les vers, contrôlaient en permanence la température de la pièce (les vers étaient sensibles à l'excès de froid comme à l'excès de chaleur), ainsi que l'espacement des vers sur les plateaux.

Il faut dire aussi que la hiérarchie épiscopale maronite elle-même a généralement continué à admettre ce type de monastères. Nombre de monastères maronites doubles représentaient des résidences épiscopales (habitées par des évêques souvent issus des familles fondatrices) et même des lieux de résidence patriarcale, tandis que d'autres ont été fondés, au ^{xvii}^e comme au ^{xviii}^e siècle, par des évêques qui étaient au courant des interdictions émanant des différents conciles maronites, et principalement de celui de 1736.

Encore, au fil du temps, la question de la réforme de ces monastères devenait de plus en plus liée à d'autres problèmes qui appelaient également une solution. Peut-être aussi que ces monastères ont longtemps vécu à cause de l'éloignement géographique de la communauté maronite par rapport à l'Église romaine. À cet égard, la réussite de la suppression de la mixité fut entre autres, le résultat de l'intensification des relations entre Rome et l'Église maronite au ^{xix}^e siècle, comme également le résultat de l'appui des autorités civiles locales aux autorités romaines.

II. Les monastères maronites doubles : des monastères familiaux pour la plupart

Le caractère familial de la plupart de ces monastères nous a conduit à nous interroger sur la transmission de la fonction de gérance (souvent des oncles aux neveux ou aux petits-cousins mais parfois aussi d'un frère à son jeune frère), une gérance le plus souvent patrilinéaire, ainsi que sur les relations existant

entre chaque famille et « son » monastère. La quête d'un équilibre reste ici primordiale puisque la famille doit toujours garantir un gérant pour perpétuer son contrôle direct sur le monastère, « fournir » également jeunes hommes et (ou) jeunes filles (comme moines et moniales), et en même temps, ne pas trop investir le monastère afin d'éviter l'extinction de l'une de ses lignées. Dans l'un de ces monastères d'ailleurs, les entrées massives de moines et de moniales issus de trois lignées ont été à l'origine de l'extinction de ces dernières⁵.

L'histoire de ces fondations nous révèle par ailleurs certains mouvements tentaculaires qui se sont traduits par des fondations monastiques nouvelles (nés par suite de conflits à l'intérieur d'une même famille ou d'une même communauté monastique) ou par la dispersion géographique des garçons issus d'une même famille. La démographie masculine et féminine explique d'ailleurs l'importance des entrées au monastère des membres issus de ces familles fondatrices⁶.

Nous avons de même réfléchi sur la signification de ces fondations. La piété et la quête d'une sécurité, sur terre comme dans l'au-delà, concernent l'ensemble des fondateurs : ces monastères devaient en effet abriter des membres de la famille du fondateur et allaient être gérées par des prêtres ou des évêques issus de ces mêmes familles. Toutefois, chez les fondateurs petits ou moyens propriétaires, ces monastères ont bien apparemment représenté une entreprise familiale qui a été par la suite la base d'un certain pouvoir politique, économique et social. Tel n'était pas le cas pour les grands notables dont le pouvoir émanait de leur fonction politique (ils étaient fermiers de l'impôt, gouverneurs et chefs de guerre). Parmi eux d'ailleurs, l'un avait confié la gérance de son monastère à des ordres religieux, contrôlant ainsi indirectement sa fondation⁷.

III. Pour en finir avec les monastères maronites doubles

Comment la mixité de ces monastères fut-elle supprimée durant le premier quart du XIX^e siècle⁸ ?

C'est à la suite des décisions d'un concile maronite tenu en 1818, que la réforme de ces monastères eut lieu, par le départ de l'une des deux communautés religieuses du couvent, ou par la transformation du monastère en école ou en siège épiscopal, et ce, en contrepartie de droits de gérance accordés aux familles qui en étaient les « propriétaires ». Cette décision provenait autant de la politique de l'Église romaine que d'une quête et d'une volonté du clergé maronite, ou du moins d'une partie du clergé maronite. Les acteurs de cette réforme ? Des membres de la hiérarchie épiscopale, et surtout les fondateurs et

5. Cf. S. MOHASSEB SALIBA, « Security, Authority and the Developement of Family Maronite Monasteries in Mount Lebanon during the 17th-19th centuries », *Family Foundations and Trusts*, atelier organisé par Beshara Doumani, David Sabean and Simon Teusher, *European Social Science Conference*, Gand, 13-16 avril 2010.

6. S. MOHASSEB SALIBA, *Les monastères maronites*, ch. IV.

7. *Id.*, « Les monastères maronites familiaux des XVII^e-XIX^e siècles », *Tempora, Annales d'histoire et d'archéologie*, faculté des lettres et des sciences humaines, université Saint-Joseph de Beyrouth, 2008, p. 245-260.

8. *Id.*, *Les monastères maronites*, ch. II, III.

moines issus des monastères maronites réformés, c'est-à-dire des monastères réunis en congrégation, constitués sous l'influence romaine, qui étaient apparus sur la scène monastique maronite à partir de la fin du ^{xvii}^e siècle.

Tout au long du ^{xvi}^e, du ^{xvii}^e et surtout du ^{xviii}^e siècle, une série de décrets de la part des autorités ecclésiastiques maronites réunies lors de synodes, ou directement de la part des autorités romaines, proclamaient la réforme de ces monastères, en interdisaient l'édification de nouveaux, en désignaient certains pour l'une ou l'autre communauté religieuse. Il y eut aussi des actions individuelles et ponctuelles de la part de patriarches ou de délégués apostoliques : séparer les deux communautés à l'intérieur d'un même monastère, désigner un couvent pour telle communauté religieuse, ou encore transformer un couvent en école.

Généralement ces tentatives se sont soldées par des échecs. Parmi ces dernières, s'en démarque une primordiale, celle qui eut lieu au lendemain du Synode libanais de 1736 qui avait ordonné la suppression de la mixité dans tous les couvents maronites doubles existant alors. Cet important synode, qui devait doter l'Église maronite d'une législation complète, se caractérisant par un acheminement vers l'adoption des usages et des lois de l'Église romaine, avait été le premier à prendre sérieusement en mains la question de la réforme de ces monastères, les précédents s'étant surtout occupés de questions liturgiques.

La tentative de 1736, qui fut une tentative concrète d'« arrangement » de quasiment tous ces monastères, a été la seule tentative générale qui eut lieu avant celle de 1818. Les réformateurs avaient à ce moment-là visité chacun de ces monastères et ordonné la suppression de leur caractère double. Dans le cas d'un petit monastère, cela devait se réaliser par le déplacement de l'une des deux communautés religieuses. Pour les grands monastères, c'est la séparation totale des deux communautés qui fut décidée, chacune de ces dernières devant désormais posséder sa propre cuisine, son église ainsi que son magasin. Des accords ont même été signés.

Ceux qui ont joué un grand rôle dans cette tentative étaient les fondateurs et les moines issus de l'un des ordres religieux maronites, ceux de l'ordre libanais de Saint-Antoine. Ces derniers n'ont pas réussi à réformer ces monastères à ce moment-là (et même de nouveaux monastères doubles ont été fondés après 1736) mais par la suite, l'expansion de cette congrégation monastique masculine, ainsi que celle de l'ordre de Saint-Isaïe, ont contribué pour une grande part à ce processus de suppression. Car les jeunes hommes candidats à la vie monastique devaient de plus en plus, au fil du temps, se diriger vers ce nouveau type de monastères. Pour eux, les monastères doubles devenaient probablement démodés. Il devait en être quelque peu de même des jeunes filles maronites qui, de plus en plus, commençaient à intégrer des monastères exclusivement féminins, relevant d'un ordre religieux fondé par des maronites ou par les jésuites. Mais les monastères féminins réformés étaient moins nombreux que les monastères masculins et beaucoup de jeunes filles continuaient à intégrer des monastères doubles. Du coup, à partir probablement du dernier quart du ^{xviii}^e siècle, ces

monastères doubles abritaient surtout des moniales, ce qui aurait facilité la tâche de leur réforme.

La vocation définitive de ces monastères, telle que proclamée par les décrets du synode de 1818, nous montre d'ailleurs l'importance de ceux destinés aux femmes, et du même coup l'importance générale des effectifs féminins : sept monastères furent désignés pour les moniales, cinq pour les dévotes tandis que six autres étaient attribués aux moines. Deux monastères furent par ailleurs désignés comme écoles et deux autres comme sièges épiscopaux.

IV. Un support juridique incontestable : l'institution du *waqf*⁹

Ces fondations monastiques bénéficiaient par ailleurs du support juridique que leur conférait l'institution du *waqf*, celle relative aux fondations pieuses charitables et familiales dans le monde musulman. Également adoptée par les non-musulmans en terre d'islam, cette institution a en effet offert un cadre et un support juridiques incontestables, qui a permis à ces monastères de se développer et de perdurer et qui a permis aux familles de les diriger longtemps durant. Par son caractère théoriquement sacré et par sa caractéristique relative à l'inaliénabilité, l'institution a de même protégé les acquisitions foncières de ces monastères, en les mettant à l'abri du partage successoral comme à l'abri d'éventuelles confiscations de biens.

Le *waqf* désigne plus précisément l'acte de fondation pieuse octroyant à titre perpétuel les revenus d'une propriété bâtie ou agricole, à un (ou des) bénéficiaire(s) nommé(s). Il est dit charitable lorsque le fondateur (ou la fondatrice) nomme comme bénéficiaire une institution charitable ou d'utilité publique ; familial lorsqu'il nomme des particuliers, généralement des membres de sa famille, et semi-familial lorsqu'il nomme à la fois une institution charitable et des particuliers¹⁰.

Quelques séances ont donc été consacrées à cet aspect de l'histoire de ces monastères, celui qui, d'ailleurs, nous permet d'appréhender leurs liens avec l'autre centre décisionnel dont ils dépendaient : les autorités officielles ottomanes.

Nous avons donc réfléchi à la pratique de cette institution au sein de ces monastères, comme au sein d'autres monastères de la montagne¹¹, une pratique

9. *Ibid.*, ch. V, VI.

10. R. DEGUILHEM, « The Waqf in the City », dans S. K. JAYYUSI (dir.), *The City in the Islamic World*, Leyde, Brill, 2008, p. 923-950 ; *id.*, « Waqf in the Ottoman Empire up to 1914 », *Encyclopedia of Islam*, fasc. 179-180, Leyde, Brill, 2000, p. 87-92.

11. Cf. BACHA, *Tarikh taifat al-roum* ; J. A. NOHRA, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, thèse de doctorat d'État, Strasbourg, université de Strasbourg, 1983 ; R. VAN LEEUWEN, *Notables and Clergy* ; S. SLIM, *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period*, Beyrouth, Orient Institut, 2007 ; S. MOHASSEB SALIBA, « Waqf et gérance familiale au Mont Liban à travers l'histoire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbès », dans R. DEGUILHEM et A. HÉNIA (dir.), *Les fondations pieuses waqfs en Méditerranée, enjeux de société, enjeu de pouvoir*, Koweït, Fondation Publique des Awqaf du Koweït, 2004 ; S. MOHASSEB SALIBA, *Les monastères maronites*.

qui a été problématique puisque selon la loi musulmane, les chrétiens n'avaient pas le droit d'établir des fondations pieuses *waqfs* au profit des monastères et des églises. Ces restrictions légales, qui appartenaient d'ailleurs à un ensemble de restrictions légales touchant les non-musulmans en général, avaient pour but d'empêcher le renforcement économique du clergé. Comment expliquer alors le développement de l'ensemble des monastères de la montagne libanaise ?

Ce développement signifie que la loi n'a pas toujours été appliquée, qu'elle était contournée. Les moines devaient être assimilés à des pauvres qui avaient besoin d'aide, et c'est d'ailleurs pour cette raison que l'on rencontre parfois, dans les documents, l'indication « pauvres de ce monastère » (ce qui s'accorde avec l'émission du vœu de pauvreté par les moines). Ce développement signifie aussi qu'il y a eu des autorisations, et cela rend compte de la tolérance des autorités ottomanes, tolérance qui concerne une région montagneuse plus ou moins isolée, loin des villes, des centres administratifs décisionnels de l'Empire (les habitants de la montagne effectuent des transferts de propriété en privé, sans passer par les tribunaux religieux situés dans les villes). Plus encore, il s'explique par des considérations d'ordre économique. Car c'est bien pour augmenter leurs rentrées fiscales (seule la terre qui produit étant taxée), à une époque où les échanges commerciaux internationaux et interrégionaux s'étaient intensifiés et où la montagne libanaise se spécialisait de plus en plus dans la production de la soie (exportée en Europe et vers d'autres régions de l'Empire ottoman), que nombre de gouverneurs ont encouragé et favorisé la fondation et le développement des monastères, cédant eux-mêmes, dans bien des cas, des terres aux moines. On a déjà vu l'importance de l'activité agricole dans la vie des moines et des moniales, à côté de la prière, de la copie des manuscrits et de l'enseignement. Cette activité avait de plus, dans leur cas, l'avantage d'être collective, dirigée et organisée.

C'est sans compter les liens personnels qui devaient exister entre des fondateurs et certains gouverneurs, et sans oublier non plus le fait que certains monastères étaient des lieux de pèlerinage, qui devaient aussi être fréquentés par des musulmans (certains saints et saintes sont d'ailleurs vénérés par les chrétiens et les musulmans¹²). Tous ces facteurs ont joué un rôle certain dans la constitution de ces propriétés monastiques qui ont fini par occuper les deux tiers de la montagne libanaise au XIX^e siècle. Facteurs qui nous ont amenés à réfléchir sur la pratique « au ras du sol » de cette institution : dans quelle mesure cette dernière se rapproche-t-elle de la législation et de la pratique musulmane ? Ainsi, après avoir réfléchi sur la question de l'autorisation de fonder un monastère, et sur la signification de la restauration d'un monastère, nous nous sommes penchés sur celle de l'existence de chartes de fondations. Appelées *waqfiyya*, ces chartes étaient fréquentes dans la tradition musulmane. À cet égard, nous avons

12. N. FARRA-HADDAD, « Les pèlerinages votifs au Liban : Chemins de rencontres des communautés religieuses », dans S. CHIFFOLEAU et A. MADEUF (dir.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient: espaces public, espaces du public*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 2005, p. 379-396.

remarqué que dans nombre de cas, des fondations monastiques n'avaient pas été accompagnées de charte de fondation et qu'un droit coutumier a longtemps prévalu avant que le statut juridique *waqf* de ces monastères et de leurs biens fonciers ne soit établi (au XIX^e siècle). Mais nous avons également remarqué un flou juridique émanant des documents relatifs aux acquisitions foncières (qui ont suivi la fondation de ces monastères) puisque ces documents ne qualifient pas toujours de *waqf* ces biens fonciers mais parfois aussi de *mulk* (propriété privée) et même de *mulk* et de *waqf* en même temps, comme s'il n'y avait pas de différence entre les deux.

D'où vient cette confusion ? Sans doute d'une absence de connaissance de la législation du *waqf*, qui stipule que la propriété du *waqf* revient à Dieu. Elle nous révèle que les chrétiens de la montagne ne percevaient apparemment pas de différence entre propriété privée et *waqf*, assimilaient peut-être le *waqf* à une donation simple où le terrain cédé appartient au bénéficiaire. Encore, elle serait liée aux anciennes pratiques juridiques chrétiennes concernant les propriétés relevant des fondations pieuses charitables de l'époque byzantine qui appartenaient, selon certains auteurs¹³, à l'établissement même en question, comme à des pratiques juridiques chrétiennes plus récentes. Cette confusion serait liée à l'attitude des autorités ottomanes elles-mêmes ? Dans les documents ottomans du XV^e siècle, certains monastères grecs orthodoxes des Balkans sont qualifiés tantôt de *waqf*, tantôt de *mulk*¹⁴.

Ces constatations nous ont conduits à nous interroger sur la manière dont les autorités musulmanes regardaient les biens monastiques des chrétiens et, inversement, sur la manière dont les chrétiens eux-mêmes ont perçu cette institution, un champ nouveau à explorer.

V. Autour de la fondation du premier ordre religieux maronite

Au cours des deux dernières séances du séminaire, nous nous sommes penchés sur l'histoire des premiers ordres religieux maronites et en particulier sur la fondation du premier d'entre eux : l'ordre libanais de Saint-Antoine¹⁵.

Une constatation s'impose à cet égard : l'extériorité de cette fondation, puisque les trois fondateurs étaient originaires d'Alep, une ville abritant nombre

13. J. R. BARNES, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leyde, Brill, 1987.

14. E. BALTA, *Les vakıfs de Sérres et de sa région (XV^e-XVI^e siècles). Un premier inventaire*, Athènes, Centre de recherches néo-helléniques de la Fondation nationale de la recherche scientifique, 1995, p. 39-42, 195.

15. B. HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École Française de Rome, 1994, ch. 14 ; E. BAABDATI, *Tarikh al-rouhbaniyya al antouniyya al marouniyya*, Beyrouth, Publications de l'Ordre Antonin Maronite, 1896, rééd. 1999 ; L. BLAYBEL, *Tarikh al rouhbaniyyat al-lubnaniyyat al-marouniyyat*, Le Caire, 2 vol., 1924, 1925 ; B. FAHD, *Tarikh al rouhbaniyyat al-loubnaniyyat bi-fir'ayha al-1/2alabi wa'l-loubnani (1732-1742)*, 11 vol., Jounié, Imp. Moderne Kreim, 1964-1974 ; É. Azzi, *La réforme monastique au Mont Liban dans son contexte ecclésial (XVI^e-XVIII^e siècles)*, thèse de doctorat en théologie catholique, université de Strasbourg, deux vol., 1998.

de maronites mais dépourvue de monastères. Ils n'étaient donc pas originaires de la montagne libanaise elle-même, qui abritait le centre monastique, ainsi que le centre de gravité de l'Église et de la communauté maronite.

Cette fondation avait bénéficié de l'appui du célèbre patriarche maronite Stéfan Douayhi (1670-1704), un ancien élève de Rome, auteur de plusieurs ouvrages liturgiques, théologiques et historiques, grand prédicateur et missionnaire infatigable. Nous nous sommes penchés sur le rôle de ce patriarche (qui fut un artisan de la conservation et de la diffusion des traditions liturgiques maronites en même temps qu'un défenseur de la réforme catholique¹⁶) dans la promotion de cet ordre religieux¹⁷, avant de porter notre regard sur l'évêque Abdallah Qaraali (1716-1742), l'un des trois fondateurs de l'Ordre : figure d'autorité majeure, cet évêque a joué un rôle de premier plan dans l'établissement et la consolidation de l'Ordre, notamment dans l'élaboration et l'obtention de l'approbation romaine de ses Règles (lesquelles devaient être adoptées par d'autres ordres religieux : maronites, grec-catholiques et arménien catholique¹⁸). Ayant de même exercé la fonction de juge des chrétiens (s'étant d'ailleurs rendu illustre par ses jugements) il avait rédigé ou composé des manuels de droit dont le célèbre *Abrégé de la Loi* (codification du droit civil maronite en vigueur à cette époque, adopté par les autorités ecclésiastiques maronites), ainsi que des livres d'histoire, de liturgie, de prédication et de spiritualité. C'est sans compter son importante contribution à l'arabisation des hymnes liturgiques maronites (écrits à l'origine en syriaque, la langue d'origine des maronites)¹⁹.

Tels sont les thèmes présentés, dans le cadre de nouvelles recherches que j'entreprends sur le développement des ordres religieux orientaux au Liban. Des recherches qui tournent autour de la question de la permanence et des changements apportés par l'apparition de ces ordres sur la scène monastique orientale.

16. B. HEYBERGER, « Livres et pratiques de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban), XVII^e-XVIII^e siècles », *REMMM* n° 87-88 (1999) = *Livres et lecture dans le monde ottoman*, p. 209-223.

17. Pour la biographie de Stéfan Douayhi, voir B. CHEBLI, *Tarjamat abana al-maghbout Istfanous Boutrous al-Duwayhi batriyark Antachia, 1630-1704*, Jounié 1970, et N. GEMAYEL, *al Batriyark Istifan al-Douayhi, hayatouhou wa-mou'allifatouhou*, Beyrouth 1991.

18. Cf. *Al-Moutran Abdallah Qaraali, Awraq Ruhbaniyyat* 95 (sept.-déc. 2008).

19. Cf. G. NASSIF, « Sirat hayat al-moutran Abdallah Qaraali », dans *Al-moutran Abdallah Qaraali, Awraq rahbaniyya*, 2008, p. 5-34; N. GEMAYEL, « Bibliographia al moutrane Abdallah Qaraali », dans *ibid.*, p. 119-136; H. ALWANE, « Rajoul al-qanoun fi chakhsiyyat al moutran Abdallah Qaraali », dans *ibid.*, p. 213-244. Le syriaque qui, chez les maronites, avait été progressivement délaissé au profit de l'arabe, s'était maintenu dans la liturgie et dans l'écriture sous la forme du *karshuni* (arabe écrit en lettres syriaques).